Десакрализация политической теологии: Дионисий Ареопагит и Джорджо Агамбен

Дэвид Ньюхайзер (David Newheiser, «Desacralizing Political Theology: Dionysius the Areopagite and Giorgio Agamben», 2019). *Перевод: Йорген Гризселл.*

По утверждению Джорджо Агамбена, парадигма современной государственной власти коренится в христианской мысли и характеризуется укреплением мирской власти через наделение её таким атрибутом, как слава (glory). Для иллюстрации этого факта Агамбен указывает на фигуру Дионисия Ареопагита – по его мнению, негативная теология Дионисия способствовала сакрализации церковной власти. Напротив, я утверждаю, что Дионисий подразумевал возможность десакрализации любой власти – допуская при этом, что какие-то вещи могут оставаться сакральными, хотя и подвергая это допущение беспощадной критике. Отвергая любые формы догматизма и неприкрытой профанации, Дионисий указывает на возможность политики, опирающейся на могущество сакрального и в то же время способной развиваться в неожиданных направлениях.

Введение

Несмотря на то, что светские демократии больше не черпают свою легитимность из фигуры монарха как божественного проводника, в своей практике они обращаются к ритуалам, сосредоточенным вокруг феноменов, наделяемых экстраординарной значимостью – таких как флаг, основы, конституция или нация. Эти вещи считаются сакральными в той мере, в какой они способны внушать трепет, и ценятся сами по себе, нежели исходя из их практической полезности. Когда индивиды, тексты и институты наделяются особой значимостью, они могут воодушевлять политические движения и вдохновлять людей на самопожертвование ради высшего блага. Они формируют единое коллективное поле смыслов вокруг демократической полемики.

Однако сакральное сопряжено и с опасностью. Хотя всеобщий благоговейный трепет может способствовать тому, что идеалы лидера

найдут широкую поддержку, он также может сопровождаться подавлением всякой критики и неспособностью мириться с недостатками. Энтузиазм в деле укрепления национального величия может порождать враждебность в отношении других, а это не способствует признанию вины на государственном уровне. Почитать что-либо священным означает приходить в ужас при мысли об осквернении, а это чревато тем, что любые разногласия будут заведомо считаться святотатством. Поэтому имеет смысл испытывать беспокойство по поводу того, что сакральное будет использоваться для поддержания статус-кво, благодаря утрате политического воображения.

Джорджо Агамбен развивает убедительную критику сакрализованной политики. В то время как некоторые политические теоретики исходят из того, что современная политика обладает исключительно светским характером, Агамбен считает, что власть по-прежнему не может функционировать, не прибегая к сакральному. Однако, утверждает он, это влияние порочно. Согласно Агамбену, современная государственная власть устроена сообразно с теми отношениями, в которых находятся божественная трансцендентность и Божий промысел в тварном мире. По его словам, и христианская теология, и современные демократии укрепляют мирскую власть, наделяя её таким атрибутом, как слава. Поскольку Агамбен считает, что функция сакрального сводится к тому, чтобы нейтрализовать сопротивление, он приходит к выводу о политической необходимости профанации.

По моему мнению, Агамбен прав в том, что сакральное представляет угрозу политике. Однако, как я покажу далее, он превратно истолковывает тексты, которые приводит в доказательство своей позиции, и в результате недооценивает критический потенциал сакральности. Как и в случае с Агамбеном, моя аргументация опирается на работы теолога шестого века Дионисия Ареопагита. Как отмечает Агамбен, Дионисий описывает причудливо расслоённый миропорядок, простирающийся от небес и – охватывая различные сонмы ангелов – пронизывающий саму структуру церкви. Поскольку эта иерархия обладает авторитетом лишь постольку, поскольку она опосредует непознаваемого Бога, Агамбен заключает, что подлинная функция дионисовского мистицизма сводится к тому, чтобы упрочить церковную бюрократию.

В прочтении Агамбена, Дионисий служит примером того, как слава трансцендентного суверенитета способствует сакрализации государственной власти. На мой взгляд, хотя Агамбен корректно выявляет ключевую проблематику дионисова корпуса, он недооценивает её

значимость. По Дионисию, вместо того, чтобы нейтрализовать сопротивление, сакральное расстраивает статус-кво, акцентируя критику.

Дионисий утверждает, что, если Бог трансцендентен миру (как его творец), то категории человеческого мышления к Богу не применимы. В свете этого, он настаивает, что любое имя Бога следует отвергнуть, однако в то же самое время он позволяет себе обильные рассуждения о Боге в описаниях литургической молитвы. Согласно Дионисию, из логики творения вытекает необходимость называть Бога любым возможным именем, включая и явно скандальные имена. Конфликт между мистической тишиной и избытком речи образует то, что Дионисий называет *apophasis*, греческим словом, означающим «отъятие». Хотя может показаться, что одного лишь утверждения или отрицания было бы достаточно для передачи сути божественного, Дионисий уравнивает их в правах, чтобы подчеркнуть невозможность постижения Бога.

По словам Агамбена, утвердительный характер христианской практики служит тому, чтобы ограничить столь явную негативность, однако в моём прочтении Дионисий не избавляет христианскую практику от необходимости апофатического умолчания. Дело обстоит с точностью до наоборот, поскольку, исходя из дионисового понимания божественной трансцендентности, христианский дискурс и практика обладают лишь вр*е*менным характером и, следовательно, подлежат непрерывному пересмотру. Вместо того чтобы наделять мирскую власть трансцендентной славой, Дионисий подвергает всякую власть безжалостной критике. В то время как Агамбен вынужден сакрализировать профанное, Дионисий десакрализирует сакральное, признавая при этом сакральность определённых вещей и одновременно признавая необходимость их критики.

По моему мнению, тем самым Дионисий предлагает убедительное решение проблемы сакральной политики.
Дионисийский *apophasis* противостоит власти гегемона и не скатывается при этом в неустойчивую анархию, признавая несовершенство структур и в то же время допуская возможность их преобразования. Следуя его логике, вместо того, чтобы исключать разногласия, трепет перед сакральным со стороны индивида и коллектива открывает возможность их непредвиденной трансформации . На мой взгляд, несмотря на то, что дионисова иерархическая картина мира кажется несовместимой с современностью, он предвосхищает политику, в которой решительность органично сочетается с осторожностью, допуская возможность реалистичных гипотез и одновременно подвергая их радикальной критике.

В то время как Агамбен полагает, что политическая теология направлена на сакрализацию власти, Дионисий указывает на возможность негативной политической теологии, десакрализующей всякую власть, включая и собственную.

Слава и власть

По словам Агамбена, в современном государстве власть опирается на теологическую парадигму. В своей книге «Царство и слава» он обращается к ранней истории христианской теологии, чтобы проследить эволюцию трактовки трансцендентной природы Бога (того, что они называли *theologia*) в контексте имманентной Богу функции упорядочивания мира (*oikonomia*, то есть *икономии*). В то время как с точки зрения гностической оппозиции, трансцендентный Бог не мог вмешиваться в дела человеческие, такие теологи, как Ириней Лионский, рассматривали икономические взаимоотношения между тремя ликами Троицы через призму икономии спасения.[1]

Согласно Агамбену, тем самым они смогли избежать отделения пассивного Бога от активного демиурга, однако при этом божественное оказалось расколото на Божественное бытие и Божественный праксис.[2] Некоторые теологи пытались разрешить этот парадокс с помощью доктрины провидения, в рамках которой мирская деятельность Бога исходила из Божественного вневременного бытия – эта доктрина была в дальнейшем дополнена фигурами ангелов-хранителей, служащих проводниками Божьей воли.[3] По словам Агамбена, эта провиденциально-икономическая структура служит прообразом современного государства, легитимируя мелочный контроль над индивидами от имени отстранённой и безличной государственной власти.[4]

С помощью такой генеалогии Агамбен пытается разоблачить коварство государственной власти.[5] По его мнению, как и в случае со средневековыми теологами, представлявшими ангельскую иерархию как выражение Божьей воли, современная политическая мысль исходит из того, что административное государство попросту выражает интересы законодательной власти.[6] Однако с точки зрения Агамбена, было бы ошибкой полагать, что икономическое управление опирается на первичную по отношению к нему государственную власть: «Наше исследование показало, что реальную проблему, главную тайну политики представляет не природа государственной власти, а вопрос управления; не Бог, а ангел; не король, а духовенство; не закон, а силы правопорядка –

иными словами, бюрократическая машина, которую они создают и поддерживают».[7]

По утверждению Агамбена, в политике, как и в теологии, трансцендентная государственная власть лишь легитимирует систему управления, которая фактически играет главенствующую роль. В то время как ранние комментаторы в области политической теологии акцентировали государственную власть, персонифицированную в фигуре монарха, Агамбен настаивает на первичности бюрократии.

Такую легитимацию Агамбен отождествляет со славой. Он отмечает, что хвала и почести возносятся имманентной Троице (т.е. Богу в Божественной самости) сообразно с активностью Троицы икономической (т.е. Божьего промысла в тварном мире).[8] По мнению Агамбена, аналогичным образом восхваление римских императоров связывало личное правление со славой имперской власти.[9] Он утверждает, что в современном мире сохраняется та же динамика.

С его точки зрения, управляя всевозможными аспектами жизни, современные демократии выступают от имени трансцендентной государственной власти. Он поясняет: «Раз за разом [современное демократическое государство] облачается в царскую мантию провидения, утверждая себя в трансцендентном и универсальном и в то же время позволяя подданным считать себя свободными, а с ней и в зловещие пастырские одежды судьбы, … дабы связать строптивую паству неумолимыми отношениями между имманентными причинами и их следствиями при её же содействии, обусловленном самой её природой».[10]

Эта амбивалентность – когда современные демократии обещают индивидам свободу, которой они распоряжаются мириадами способов, – тревожит Агамбена более всего. Несмотря на то, что светская политика заявляет об исключении сакрального, Агамбен утверждает, что, дабы легитимировать свою икономическую ипостась, она прибегает к славе.

И хотя, по мнению Агамбена, слава дарует икономическому управлению трансцендентную значимость, на его взгляд, этот эффект является иллюзорным: «Управление прославляет Царство, а Царство прославляет Управление. Но ядро машины остаётся пустым, а слава – это всего лишь блажь, проистекающая из этой пустоты, неиссякаемый *kabhod* [иврит: ‘святость, тварный свет’ – *прим. перев.*], одновременно обнажающий и прячущий пустоту, зияющую в сердце машины».[11] Если верить Агамбену, взаимосвязь между Царством и

Управлением, *theologia* и *oikonomia*, трансцендентной государственной властью и икономическим порядком, затушёвывается тем фактом, что в сердце этой замкнутой системы зияет пустота.

Он утверждает: «Как и в случае литургических доксологий, порождающих и укрепляющих Божью славу, мирское прославление не следует считать всего лишь обрамлением политической власти, ибо оно составляет её причину и оправдание».[12] Несмотря на то, что прославление как таковое вторично по отношению к славе, предшествующей ему, Агамбен утверждает, что акт прославления порождает славу как своего адресата. Поэтому он приходит к выводу, что функция славы заключается в том, чтобы укреплять мирскую власть.

По мнению Агамбена, эту структуру олицетворяет фигура Дионисия Ареопагита,[13] отмечая при этом, что Дионисию принадлежит заслуга изобретения самого термина «иерархия» – это греческое слово переводится как ‘священный порядок’ или ‘сакральная власть’ – и что основную часть его корпуса составляют трактаты, посвящённые именно этой теме: «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Агамбен: «При этом с одной стороны, ангелы организуются согласно иерархии, и их сонмы соотносятся со строгим бюрократическим порядком, а с другой стороны, мы имеем дело с ангелизацией иерархических церковных структур, распределяемых согласно градации, сущность которой остаётся сакральной».[14]

В прочтении Агамбена, Дионисий проецирует бюрократический порядок на ангельскую иерархию, сакрализируя тем самым церковный порядок: «Через весь Дионисийский корпус проходит идея о том, что то, что считается сакральным и божественным, упорядочено иерархически, и автор практически не скрывает своего намерения, которое сводится к тому … чтобы сакрализировать власть».[15] Коль скоро он наделяет мирскую власть небесной славой, Дионисий воплощает провиденциально-икономическую парадигму.

На Западе Дионисий более всего известен своим утверждением о том, что любые попытки говорить о Боге следует «отвергнуть» (греч. *apophasis*, «отречение» или «отрицание»). Хотя многие читатели полагают, что его мистическое умолчание было чуждо всякой политике, Агамбен считает, что оно служило оправданием государственной власти: «В соответствии с вышеуказанным постулатом о государственной машине, абсолютно трансцендентная теархия, внеположная всякой причине, в действительности выступает принципом имманентного порядка и государственной власти».[16]

В интерпретации Агамбена, негативная теология Дионисия обнажает закольцованную связь между трансцендентной государственной властью и икономическим порядком. По его мнению, подобно тому, как слава легитимирует имперскую власть, возвышая императора над простыми смертными, благоговейный трепет перед божественной трансцендентностью наделяет церковную бюрократию авторитетом, проистекающим из ореола славы.

Агамбен указывает на то, что, вступая в открытое противоречие с принципом апофатического отрицания, Дионисий настаивает на необходимости неустанного прославления Бога: «Его апофатическая теология в данном случае выполняет функцию ширмы и, по сути, служит тому, чтобы показать, что властная иерархия утверждает себя через прославление и литургию, основанную на утверждении невыразимого господа, которого необходимо – вступая в явное противоречие с принципом его невыразимости – неустанно прославлять и посвящать ему гимны».[17] Поскольку Дионисий раз за разом подчёркивает невыразимость божественного начала, Агамбен приходит к выводу, что апофазис является всего лишь лукавством. В его прочтении, мистическое умолчание служит укреплению иерархической власти в той мере, в которой оно усиливает её сакральную ауру.

Из всего вышесказанного делается следующий вывод: «Воспевание и прославление власти основано на принципе невыразимости её могущества».[18] В таком прочтении дионисов мистицизм ставит перед собой цель утверждения государственной власти через наделение её атрибутом славы. По Агамбену, всякое сопротивление власти предполагает отказ от наследия Дионисия.

Амбивалентность негативной теологии

Я разделяю точку зрения Агамбена касательно того, что позиция Дионисия весьма двусмысленна и глубоко амбивалентна. С одной стороны, он утверждает, что, поскольку Бог трансцендентен тварному миру, его сущность невыразима и не подвластна ни уму, ни рассудку.[19] Вот что он пишет в «Божественных именах»: «[Божественное] превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, всё сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее».[20] Дионисий уверен, что поскольку человеческий язык – феномен тварного мира, творец не может быть подвластен речи.

Таким образом, хотя он и признаёт «добро» в качестве «наивысшего» из всех имён Божьих, он подчёркивает, что и это имя не является исчерпывающим. «Ибо какое бы то ни было понимание и созерцание [Божественности] – как она сама подобающим Добру образом сообщила о себе в Речениях – недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно запредельна для всего».[21] Поскольку даже лучшее из имён Божьих оказывается неадекватно, Дионисий, вслед за Писаниями, утверждает, что «по мере нашего восхождения вверх речи вследствие сокращения умозрений сокращаются [*tēn dia tōn apophaseōn anodon*]», что и составляет сущность апофазиса.[22]

В «Мистическом богословии» Дионисий систематически отвергает любые эпитеты Бога. «[Причина всего] не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живёт и не жизнь; Она ... не премудрость; Она не единое и не единство, не божественность или благость … Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего».[23] В этой ектении отвергаются привилегированные категории христианского дискурса, включая и само понятие божественного. Может показаться, что эти отрицания служат лишь тому, чтобы опровергнуть соответствующие утверждения, заменив их выразительным умолчанием, однако Дионисий недвусмысленно даёт понять, что недостаточно как утверждения, так и отрицания.

Вот что он сообщает: «когда мы прилагаем к Ней [Божественности] или отнимаем от Неё что-то из того, что за Её пределами, мы и не прилагаем [*tithenai*] и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения [*thesin*] совершенная и единая Причина всего и выше всякого отрицания превосходство Её, как совершенно для всего запредельной».[24]

Дионисий не допускает возможность чистого отрицания – когда, в ходе данного рассуждения, он заявляет, что Бог выходит за рамки всякого *утверждения* (*thesin*), он тем самым *утверждает* (*tithenai*, глагол, образованный от того же корня) нечто о природе Бога. В той мере, в какой любые опровержения касательно Божественной природы на поверку оказываются утверждениями, апофазис Дионисия не может сводиться к чистому отрицанию.

Вот что сообщает Дионисий:

«Подобает между тем Ей, как всеобщей Причине, приписывать все качества сущего [*kataphaskein*] и ещё более подобает их отрицать [*apophaskein*], поскольку Она превыше всего суща; и не надо при этом считать, что отрицание [*tas apophaseis*] противоречит утверждению [*tais kataphasesin*], так как Она намного первичнее и выше умалений [*hyper tas*

sterēseis], выше всякого и отрицания [*aphairesin*], и утверждения [*thesin*]».[25]

В этом фрагменте Дионисий делает различие между апофазисом и двумя формами опровержения – умаление (*steresis*, когда отрицаются какие-либо качества, тем самым намекая на некоторую неполноценность Бога) и простое отрицание (*aphairesis*, когда опровергается какой-либо отдельный эпитет Бога). Дионисий подчёркивает, что одного лишь простого отрицания не достаточно с точки зрения полного опровержения, однако, по его мнению, теологическое утверждение тоже не достигает своей цели. По этой причине, выходя за рамки как утверждения, так и отрицания, апофазис указывает на то, что Бог находится за пределами всякого изречения.

При этом Дионисий делает оговорку, что познание Бога возможно через размышление о церкви. «Мистическое богословие» заканчивается длинным перечнем опровержений, а открывается молитвой и описанием вознесения, воспроизводящего структуру христианского богослужения. Главная цель, которую ставит перед собой Дионисий касательно теологической лингвистики, заключается в том, чтобы продемонстрировать должный порядок прославления Бога; *hymneō* (термин, к которому Дионисий прибегает очень часто) подразумевает скорее литургическое воспевание, нежели декларативное высказывание.[26]

Дионисий ориентирует христианское богослужение относительно космического порядка, который он называет иерархией. В то время как апофазис указывает на радикальную неуловимость сущности Бога, дионисовская трактовка иерархии призвана продемонстрировать, что церковная структура гарантирует соприкосновение со сферой божественного.

Дионисий поясняет, что всякая форма бытия служит отражением божественного в той мере, в какой она соотносится с его природой, и что слава распространяется в мире именно через их соотнесённость друг с другом.[27] Источник света обретается в наивысшей ангельской сфере, максимально приближенной к Богу, – отсюда ангелы направляют божественные дары в нижние сферы, обитатели которых, в свою очередь, распределяют их между наивысшими санами церковной иерархии, то есть иерархами (архиереями).

Вот что пишет Дионисий:

«… для святейшей иерархии пренебесных существ Таинство составляет посильное невещественнейшее разумение Бога и вещей божественных и всецелое и по мере возможности богоподражательное состояние богообразия. А световодителями и вождями к такому священносовершению служат в ней первейшие из существ, стоящих окрест Бога: они-то благощедро передают низшим священным чинам в свойственной им мере боготворное ведение, присно даруемое им от самого вершенного и умудряющего божественные умы Богоначалия».[28]

При посредничестве архиереев и ангелов человеческая иерархия восходит к божественной.

По словам Дионисия, именно через эту линию преемственности сакральные фигуры возносят человека к божественному. И хотя ангельское созерцание нематериально, нам сообщается, что люди нуждаются в чувственных символах. Мы узнаём, что именно по этой причине в христианском богослужении используются физические предметы, как, например, хлеб, играющий важнейшую роль в таинстве причастия, – эти предметы используются как средства причащения людей к божественной сфере.[29] В «Церковной иерархии» Дионисий пространно комментирует таинства крещения, причастия и миропомазания – каждый раз он подчёркивает необходимость восхождения от материального уровня толкования к более высокому.[30]

Несмотря на то, что в своих комментариях по поводу таинств Дионисий делает акцент на их символической значимости, он недвусмысленно указывает на фактическую действенность этих символов, говоря о «благодетельном и благоподательном Начале [*tōn teloumenōn theōsin*], которым открыты для нас спасательные таинства».[31]

Как отмечает Агамбен, примирить между собой оба этих измерения дионисовской мысли не так-то просто. Иерархическая структура, которой подчинено христианское богослужение, опирается на возможность прямого сообщения между наивысшими ангельскими чинами и Богом, однако из утверждения Дионисия о божественной трансцендентности следует, что их соприкосновение невозможно.

Хотя время от времени Дионисий утверждает, что высшие ангельские чины подобны Богу,[32] в других местах он указывает на обратное: «всякий ум и слово бесконечно далеки от того, чтобы быть [Божеству] подобными».[33]

Несмотря на его заявления о том, что высшие ангельские чины способны созерцать и познавать Господа, в остальных местах он говорит, что Бог – это «то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать».[34]

Если непосредственное соприкосновение с Богом выходит за рамки возможностей любой тварной сущности (включая высшие ангельские чины), из этого следует, что процесс иерархического опосредования не может даже начаться. А с другой стороны, если познание Бога возможно через христианское богослужение, из этого можно заключить, что Бог является не таким уж непостижимым. По этой причине Агамбен приходит к выводу, что негативный подход Дионисия представляет собой лишь тактику, направленную на укрепление церковной власти.

Апофатическая этика

Подобно Агамбену, многие схоласты из числа ранних христиан заявляли, что апофазис служит укреплению авторитета христианского богослужения. По замечанию Чарли Стэнга, ранние толкователи отделяли теологию, изложенную в «Божественных именах» и «Мистическом богословии», от *икономии* работ, посвящённых иерархии, однако современные толкователи, как правило, интерпретируют теологические труды сквозь призму иерархии.[35] Хотя я считаю, что апофазис подчёркивает непостижимость Бога, в сообществе толкователей сложился консенсус относительно того, что очевидная негативность Дионисия служит цели оправдания христианского богословского дискурса.

Согласно Стэнгу, Эндрю Лауту и Александру Голицину, под отрицанием Дионис в действительности подразумевает возможность познания Бога внутри церкви. Если эта интерпретация верна, то Агамбен прав в том, что функция мистицизма по Дионисию заключается в сакрализации церковных структур.

Несмотря на то, что благодаря такой экзегезе тенденция к тому, чтобы изображать апофазис как чисто интеллектуальное упражнение, оказывается дискредитированной, я уверен, что эти толкователи недооценивают масштаб аскезы, предписанной Дионисием. Мы согласны в том, что обе части дионисовского корпуса следует интерпретировать в неразрывной связи друг с другом. Тем не менее, хотя они настаивают на том, что апофазис Дионисия направлен на оправдание церковной иерархии, на мой взгляд, связность корпуса его текстов обусловлена иным фактором. В моём прочтении, дионисовский апофазис не может служить

цели утверждения церковной иерархии, поскольку он ставит любое утверждение под вопрос.

Обратимся к Дионисию:

«И тогда Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в сумрак неведения проникает воистину таинственный [*ton gnophon tēs agnōsias*], после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа [*oute heautou oute heterou*], с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью [*anenergēsia*], в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая [*tō mēden ginōskein hyper noun ginōskōn*].»[36]

Как отмечают Голицин и Лаут, этот фрагмент перекликается с литургическим каноном, с которым Дионисий должен был быть знаком (фигуру Моисея в нём олицетворяет архиерей).

Однако из этого не следует, что тем самым Дионисий утверждает в правах христианскую литургию.[37] Его негативность поистине беспощадна: Моисей отбрасывает то, что доступно взору, отвергает то, что может быть постигнуто, и ничего не познаёт. Из этого следует, что он не мог даже знать, соприкоснулся ли он с божественным. Согласно Дионисию, в случае достижения слияния с Богом, его невозможно было бы ни описать, ни констатировать – если кто-либо поистине «познаёт внерассудочное, постигая ничто», то он не может быть уверен в том, что это произошло. По этой причине Дионисий исключает любые гарантии касательно того, даёт ли христианская литургия возможность воссоединения с Богом.

Дионисий недвусмысленно указывает на то, что апофазис не является некой интеллектуальной оговоркой, которую следует принять во внимание и после выкинуть из головы. Напротив, он представляет собой дисциплину, которую нужно непрестанно обновлять. Вот что он говорит: «Устремляясь к горнему [*anodon*] через отрицание…богоначальная благость отделяет [*existōsan*] безмерность, как невместимую от измеримого [*symphylōn*]».[38] Термин, который использует Дионисий для указания на это отделение (*existōsan*), в широком смысле обозначает смену позиции, но также имеет коннотацию отказа. Эффект апофазиса заключается в отказе от всего привычного в поиске того, что радикальным образом отлично от самости.

Дионисий явно даёт понять, что апофазису сопутствует восхождение (греч. *anodon*) – то есть речь идёт о динамическом процессе, а не о

статической структуре. На его взгляд, самость, ищущая Бога, должна быть дисциплинирована в своей готовности к неожиданному. Он пишет, что нам следует «вечно стремиться к истине, сколько есть силы, всегда священно подвизаясь в восхождении к высшим совершенствам богоначалия» (вместо того, чтобы постичь истину раз и навсегда).[39] Таким образом, хотя система Дионисия может порой казаться статичной, она описывает аскетическую практику, по своей сути динамическую и подразумевающую развитие.

Как я уже отмечал выше, апофазис Дионисия противопоставляет утверждение и отрицание, чтобы указать на неспособность ни тем, ни другим образом выразить божественное. С точки зрения синхронной логики, это может показаться обычным противоречием, однако, стоит нам принять темпоральную (мирскую) перспективу развёртывающейся жизни, апофазис превращается в средство этической трансформации. С точки зрения Дионисия, пытаясь постигнуть то, что выходит за наши пределы, мы склонны к тому, чтобы низводить это до уровня того, что нам уже известно.[40]

По его словам, отношение к Богу как к познаваемому объекту являет собой форму самоуспокоения, основанного на предположении о доступности трансцендентного и возможности его постижения с помощью правильного рассуждения. По этой причине Дионисий утверждает, что для слияния с Богом необходима самокритика. Во вступлении к *«Мистическому богословию»* Дионисий пишет: «Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением всё оставивший и от всего освободившийся, ты, безусловно будешь возведён [*anachthēsē*] к пресущественному сиянию божественной тьмы».[41] Столь радикальное оставление ставит под сомнение любой предел, с помощью которого можно было бы распознать единение с Богом. После этого Дионисий приступает к отрицанию всякой категории, претендующей на способность выразить Бога, после чего отвергает и всякую мысль о том, что Бог – это душа, ум, речь, разумение, число, порядок, величина, малость, равенство, неравенство, подобие, отличие, сила, свет, жизнь, вечность, время, знание, царство, премудрость, единство, божественность, благость, дух, сыновство, отцовство, не-сущее, сущее, тьма, свет, заблуждение или истина. Поэтому Дионис заявляет: «Если кто, увидев Бога, уразумел то, что видел, - это значит, что не Его он видел, а что-нибудь из существующего и познаваемого».[42]

Согласно Дионисию, поскольку Бог превосходит любые умопостигаемые категории, не имеется никаких критериев для того, чтобы переживание Божественного можно было с уверенностью охарактеризовать как таковое.

Таким образом, тьма неведения ставит под сомнение любые попытки определения божественного. В контексте этой дисциплины и следует трактовать дионисовское утверждение христианского служения.

Вот что он пишет:

«В этом и мы были наставлены, насколько это возможно [*analogōs hēmin*] для нас теперь посредством священных завес [*tōn hierōn parapetasmatōn*] свойственного Речениям и священноначальным преданиям человеколюбия, окутывающего [*perikalyptousēs*] умственное [*ta noēta*] чувственным [*aisthētois*], сверхсущественное существующим, … А тогда [*tote de*], когда мы станем нетленными и бессмертными …, тогда мы будем исполняться видимого богоявления в пречистых видениях, озаряющих нас светлейшим сиянием, как учеников во время того Божественнейшего Преображения, бесстрастным и нематериальным умом [*agnōstois*] причащаясь Его умственного светодаяния и превосходящего ум [*hyper noun*] соединения.»[43]

В этом фрагменте Дионисий описывает церковную иерархию как временную меру для достижения божественного в настоящем – радикально характеризуемую тем фактом, что соединение с Богом только ещё предстоит. Придерживаясь своей сакраментальной теологии, Дионисий подтверждает, что доступные для восприятия символы христианского дискурса и сопутствующие практики направляют христиан к Богу, однако он настаивает на том, что они также и образуют завесу, скрывающую божественное.[44]

Дионисий называет эти завесы священными, но в то же время подчёркивает, что они не способны передать недоступное взору. Таким образом, его подтверждение сакрального оставляет пространство для дисциплинированной критики, которая способна сообщить динамизм как дискурсу, так и практике. В то время как Агамбен исходит из того, что теология служит сакрализации *икономии*, с точки зрения Дионисия, божественная трансценденция функционирует в качестве критического принципа, согласно которому иерархический порядок подлежит постоянной переоценке. В моём прочтении, вместо того, чтобы сакрализировать церковную власть, Дионисий десакрализует любую попытку постигнуть божественное.[45]

Профанация и игра

Несмотря на то, что Агамбен намеревается дискредитировать наследие Дионисия, на мой взгляд, дионисовский апофазис напоминает попытки самого Агамбена разорвать связь между славой и властью. Агамбен утверждает, что слава губительна, поскольку она исключает всякую возможность. По его мнению, человеческой жизни свойственно отсутствие предопределённости, которое он именует импотенциальностью или негативной потенциальностью, что означает «способность не делать чего-либо».[46] По словам Агамбена, в отличие от животных, жизнь которых подчинена биологической необходимости, «человеческая жизнь бездеятельна и не имеет цели».[47] Из этой свободы от телеологической предопределённости не следует, что людям предписана праздность – напротив, как отмечает Агамбен, способность воздерживаться от какого-либо действия является необходимым предварительным условием для всякой свободы. Он высказывает предположение, что, отчуждая своих субъектов от их импотенциальности, демократические государства приучают их к покорности, а государственная власть принуждает их к деятельности, направленной на укрепление государства.[48]

Поскольку управление основано на принуждении субъектов к труду (скорее с их согласия, нежели против их воли), импотенциальность представляет угрозу для государственной власти. «Теперь мы начинаем понимать, – пишет Агамбен, – почему доксология и церемонии являются столь необходимыми атрибутами власти. На кону стоит не что иное, как захват и формализация той отдельной сферы бездеятельности, которой отводится столь важная роль в жизни человека».[49] По Агамбену, слава помещает способность воздерживаться от действия в рамки особой сферы, дабы не позволить ей нарушать текущий порядок управления.[50]

Поэтому Агамбен считает, что профанация является политической задачей. «Профанация, – пишет он, – нейтрализует то, что она профанирует. Подвергшись профанации, то, что было недоступным и изолированным, утрачивает свою ауру и вновь становится пригодно к использованию».[51] Как поясняет Агамбен, в отличие от секуляризации (которая перемещает сакральное из горнего мира в сферу мирского руководствования), профанация нейтрализует сакральное и тем самым освобождает данный объект от связывающих его религиозных норм.[52] В то время как профанация открывает возможность нового использования, религия, по словам Агамбена, стремится ограничить бездеятельность посредством такой фигуры, как слава.

«Слава, – пишет он, – суть то, что своим сиянием должно затмевать невыразимую фигуру божественной бездеятельности … Типичным примером *theologia gloriae* [т.е. теологии славы] является мистицизм,

который – в лице прославленной фигуры власти – не годится ни на что, кроме молчания».[53] По его мнению, помещая бездеятельность внутри некой отдельной области (например, относя Божественную бездеятельность к моменту до создания мира), мистицизм предотвращает профанацию, способствуя молчаливой смиренности.

Если следовать моей аргументации, такая позиция кажется чрезмерно упрощённым стереотипом. Дионисовский мистицизм отнюдь не нем – как раз наоборот, Дионисий настаивает, что для постижения божественного необходимо изобилие речи. «Ибо Она – Причина не только связи, жизни, или совершенства, чтобы всего лишь от одного или другого из этих попечений называться Сверхимённой благостью: всё сущее Она заранее просто и неограниченно содержала в Себе всё приводящими в исполнение благостями единого Своего беспричинного Промысла и всеми существами по праву и воспевается и называется».[54] То есть о Боге невозможно рассуждать отдельно от всего, словно рассуждая только о Боге и ни о чём ещё.

Согласно Дионисию, Божий акт творения приводит в действие как утверждение, так и отрицание, и из этого следует, что Бога подобает называть любым именем и в то же время – никаким. Дионисий пишет: «и многословесна благая Причина всего, и малоречива, и даже бессловесна настолько, что не имеет ни слова, ни мысли по причине того, что всё Она сверхсущественно превосходит».[55] Из этого описания следует, что в той же мере, в какой отрицательные суждения о Боге являются в некотором роде утвердительными, логика теологического утверждения неизбежно показывает свою несостоятельность. Речь идёт о «многоимённости неназываемой и неименуемой Божественности»[56], принципиально не обладающей именем, ибо такая избыточность не поддаётся никаким попыткам организовать её в рамках какой-либо стройной системы. Сохраняя верность апофатической напряжённости между утверждением и отрицанием, во всех четырёх своих трактатах Дионисий изливает обильные речи о Божественной природе, которые тем самым дискредитируют сами себя.

В духе профанаций Агамбена, Дионисий утверждает, что неприличные имена Бога даже предпочтительнее тех, что ласкают слух, ибо выбивают из колеи тех, кто любит созерцать Божественные красоты.[57] Он пишет, что люди зовут Бога «благим, прекрасным, мудрым, возлюбленным, … , солнцем, звездой, огнём, водой, духом, росой», хотя ему в той же мере могут быть присущи «гнев, скорбь и ненависть, опьянение и похмелье».[58] Поскольку Дионисия тревожит, что теология может дать повод к неоправданной самоуверенности, он заявляет о необходимости

таких утверждений, которые исключали бы любую возможность благостного самоуспокоения.[59]

Дионисий указывает, что «в каждом из многих членов нашего тела можно найти сходные образы, изобразующие свойство Сил небесных»[60], включая «очи, уши, волосы, лицо, руки, спину, крылья, плечи, зад и ноги»[61]. В том же ключе он рассуждает, что Бог подобен зрению, обонянию, вкусу, осязанию, зубам, зрелому возрасту, векам, бровям, плечам и рукам.[62] Дионисий отмечает, что согласно Писанию, Богу не чужды опьянение и похмелье, сон и бодрствование.[63]

И хотя эти фрагменты звучат весьма скандально, Дионисий утверждает, что речь идёт о «самосовершенной и пресовершенной мудрости [Бога], превосходящей всякое слово и понятие».[64] Апофазис Дионисия находит своё выражение не в молчании, но в непредсказуемом творческом импульсе.

Дионисовская трактовка теологического утверждения открывает христианский дискурс для непредсказуемого игрового начала, однако игра является как раз тем, что Агамбен считает ярчайшим примером профанации. Согласно Агамбену, когда кошка играет с клубком пряжи и когда ребёнок играет с игрушечной машинкой, они деактивируют характерные модусы поведения (такие как хищнический инстинкт или вождение автомобиля), чтобы найти им новое применение.[65] Агамбен высказывает предположение, что такая игра является чем-то, противоположным религии – латинское слово *religio*, как он отмечает, подразумевает тревожную дотошность в отношении предписанных форм отправления культа.

Напротив, Дионисий указывает, что христианской мысли присущ критический принцип, открывающий возможность её расширения в игровом поле. В то время как Агамбен исходит из того, что мистицизм сводится к величественному молчанию, закрывающему любые возможности, Дионисий считает, что божественная сокрытость означает необходимость ничем не сдерживаемой избыточности речи. Это означает, что христианский дискурс и практика сущностно открыты иным направлениям, ибо их текущее состояние является лишь преходящим.

Как отметил Роуэн Уильямс в ходе предварительных обсуждений, предшествующих написанию этой статьи, вместо того, чтобы на корню отбрасывать сакральное, та форма профанации, которую я нахожу у Дионисия, указывает на такую сакральность, которая отлична от имманентных систем власти. В моём прочтении, дионисовский апофазис

нарушает процесс, в ходе которого сакральное экспроприируется как инструмент легитимации. В то время как Агамбен утверждает, что иудейские и христианские теологи предпочитают обходить молчанием различие между Божьей (объективной) славой и (субъективным) прославлением богослужения, Дионисий подчёркивает строгое различие между ними.[66]

Настаивая на необходимости самокритики и хаотического излияния речи, Дионисий делает различие между человеческими потугами на прославление Бога и Богом в Божественном. Дионисий решительно утверждает, что некоторые вещи являются сакральными, и в то же время подвергает это утверждение десакрализующей критике. Тем самым он удерживает сакральное и профанацию в состоянии неразрывного напряжения.[67]

Негативная политическая теология

На мой взгляд, Агамбен указывает на важную проблему. Политическое действие направлено на достижение различимых целей, однако намерения, которыми оно вдохновляется, выходят за пределы банального преследования личных интересов.[68] Это выражается особенно явно в моменты государственных кризисов, когда граждане вынуждены приносить грандиозные жертвы во имя страны, однако даже каждодневная политика несёт в себе ценностный заряд (речь может идти, например, о справедливости, свободе или равенстве), который выходит за рамки конкретных политических целей.

Такие намерения соотносятся с верой, выходящей за пределы простого расчёта причин и последствий, и она поддерживается посредством символов, наделяемых особым значением.[69] Политические сообщества зачастую черпают свою мотивацию из обращения к почитаемым личностям (таким как Рональд Рейган или Мартин Лютер Кинг мл.), документам (таким как Конституция США или Всеобщая декларация прав человека) и институтам (например, законодательным или военным). Как отмечает Агамбен, опасность заключается в том, что сакрализация таких вещей может стать преградой для политического воображения, замораживая наличествующую конфигурацию власти через беспрекословное преклонение.

Подобно Агамбену, многие комментаторы полагают, что функция политической теологии сводится к сакрализации власти. Карл Шмитт заявляет, что политика зиждется на исключительном авторитете, моделью

для которого служит чудесная сила Бога.[70] Эрик Питерсен соглашается с такой трактовкой политической теологии, однако утверждает, что христианская тринитарная теология не допускает какого бы то ни было стройного соответствия между мирским и небесным авторитетом – по этой причине Питерсен приходит к выводу, что христианство не может обладать политической теологией.[71]

В противовес Питерсену, Статис Гургурис утверждает, что политическая теология по своей сущности всегда является монархической, даже если по форме она является тринитарной – по его мнению, религии неизбежно присуще идолопоклонничество, в силу чего какие-то вещи сакрализуются лишь затем, чтобы тем самым затушевать факт того, что человеческое бытие не имеет под собой твёрдой почвы.[72] Эти теоретики расходятся во мнениях относительно того, является ли политическая теология чем-то плохим или хорошим, однако они единодушны в том, что она служит сакрализации мирской власти. Выступая против этого консенсуса, я хотел бы высказать мысль, что Дионисий указывает на возможность негативной политической теологии, десакрализующей любые дискурсы власти.[73]

Агамбен отмечает, что Дионисий описывает Троицу таким термином, как *thearchia* (составной термин, обозначающий божественный порядок или правление), на основании чего он заявляет, что по Дионисию политика сводится к теократии.[74] В таком прочтении Дионисий являет собой пример того, насколько опасной может быть сакральная политика, исключающая возможность критики через наделение существующего политического порядка божественным авторитетом. Однако такая трактовка прямо противоположна замыслу Дионисия. В его понимании божественное не может быть сведено к какому-либо дискурсу или практике, и поэтому теархию нельзя идентифицировать с какой-либо политической системой.

В то время как Агамбен утверждает, что «*oikonomia* провидения находит своё полное отражение в иерархии», я указал на то, что апофазис Дионисия подразумевает радикальное различие между божественной трансценденцией и мирским порядком.[75] В той мере, в какой она является непостижимой, теархия сопротивляется любым попыткам установления теократии, особенно в рамках церкви.

Вместо того чтобы исключать возможность критики, Дионисий разделяет взгляд Агамбена на неопределённость политики.

Вот что пишет Агамбен:

«Таким образом, невозможно понять сущностную функцию, которой традиция западной философской мысли наделила созерцательную жизнь и бездеятельность: собственно человеческий праксис является саббатизмом в том смысле, что, когда отдельные функции живого становятся нереализуемыми, они открываются для возможностей. Созерцание и бездеятельность являются, в этом смысле, метафизическими операторами антропогенеза, которые, освобождая живого человека от его биологической или социальной судьбы, даруют ему то неопределимое измерение, которое мы привычно называем „политикой".»[76]

С точки зрения Агамбена, созерцание освобождает людей от теологической предопределённости, открывая тем самым пространство политического (свободного от необходимости). Затем Агамбен вновь заявляет, что такая бездеятельность является противоположностью религии, однако, как я показал выше, такое прочтение ошибочно. Дионисий предполагает, что в терминах христианской доктрины притязания на сакральное не должны ограничивать негативную потенциальность. По моему мнению, дисциплина апофазиса несёт в себе прагматический политический смысл, ибо её целью является открытие пространства возможного.[77]

Дионисия едва ли можно считать глашатаем светской политики. В то время как современные демократии базируются на плюрализме и равенстве, Дионисий описывает стратифицированный порядок, который, как может показаться, не подразумевает возможность критики.[78] Однако несмотря на то, что Дионисий прямо не затрагивает вопроса политики в современном понимании этого термина, на мой взгляд, описываемая им структура обладает политическим потенциалом. Некоторые полагают, что нам следует попросту отбросить такие категории, как иерархия или сакральное, однако я считаю, что это пустая фантазия.

Демократические общества разделены иерархиями расы, класса и культуры, а те, кто утверждает, что равенство достижимо, лишь затушёвывают извечную несправедливость. По этой причине устойчивая политика требует одновременно утверждения определённых структур и подозрительного отношения к ним. В моём прочтении, именно это и описывает Дионисий. Выступая против политической чистоты, Дионисий показывает возможность преследования конкретных политических целей без того, чтобы заглушать неустанную критику.[79] Сакральное является источником власти, а власть опасна – однако, кроме того, власть является и необходимым условием для возможности политического действия.[80]

Сакральное образует сообщество, скрепляя раздробленные коллективы через общность сфер, имеющих особое значение. Несмотря на то, что порой сакральное притупляет политическое воображение, он также может поощрять умножение интерпретаций того, что образует общие точки соприкосновения. Символы общей идентичности дают группе возможность их обсуждения и ориентируют несогласных внутри некой общности. Сакральное сплачивает тела в рамках общественной идентичности: во время исполнения псалма или государственного гимна, поедания облатки или яблочного пирога, крестного хода или прайд-парада.[81] Подобное коллективное действие обладает перформативной силой, открывающей политические возможности.[82]

Поэтому, несмотря на всю его опасность, сакральное остаётся незаменимым ресурсом политики в поисках справедливости. На мой взгляд, налицо потребность в такой политике, которая полагала бы источником власти сакральное, не позволяя при этом ему окостенеть до степени близорукости, в политике, настойчиво стремящейся к идеалу справедливости и в то же время добивающейся отдельных улучшений в сфере закона.[83] Попытки сбросить сакральное со счетов приводят лишь к тому, что оно остаётся незамеченным, однако религиозным традициям удавалось укротить его силу, ограничив при этом его опасность.

Это не означает, что Западу следует снова стремиться к религиозному идеалу, но означает, что религиозная мысль обладает ресурсами, которыми может воспользоваться любой, независимо от его собственных идеалов.[84] Как показал Дионисий, вместо того, чтобы выбирать между догматическим рвением и чистой профанацией, возможно занять срединную позицию, когда какие-то вещи объявляются сакральными и в то же время предусматривается возможность их развития. При таком подходе, хотя он и чреват опасностями, сакральное может расширить границы политического воображения через усиление критики.

Примечания

1. *Giorgio Agamben, The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*,
Meridian, Crossing Aesthetics (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), 50–51. [Русскоязычное издание: Агамбен Джорджо, Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления, Пер. Фарафонова Д. С., Смагина Е. В. – Издательство Института Гайдара, 2018 г.]

2. Там же, 53, 140.

3. Там же, 141, 158.

4. Там же, 135.

5. Хотя генеалогии Агамбена зачастую весьма поучительны, нередко они опираются на сомнительные реконструкции «оригинальных» смыслов тех концепций и практик, о которых идёт речь. Например, см.:

· Giorgio Agamben, “What Is an Apparatus?,” in *What Is an Apparatus? And Other Essays*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 8;

· Giorgio Agamben, *The Sacrament of Language: An Archaeology of the Oath*, trans. Adam Kotsko (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), 65–66;

· cf. Leland de la Durantaye, “Homo Profanus: Giorgio Agamben’s Profane Philosophy,” *Boundary 2* 35, no. 3 (August 1, 2008): 29, 30, 32.

6. Agamben, The Kingdom and the Glory, 276.

7. Там же. Агамбен развивает свой тезис, основываясь на генеалогии государственной власти, разрабатывавшейся Мишелем Фуко (cf. Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège De France, 1978-79*, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell [Basingstoke [England]; New York: Palgrave Macmillan, 2008] // Русскоязычное издание: Фуко Мишель, Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году, Пер. Дьяков А. В., Наука, 2010 г.) В своих других работах я уже показывал, что анализ Фуко является более осторожным и убедительным, нежели анализ Агамбена. См. David Newheiser, “Foucault, Gary Becker and the Critique of Neoliberalism,” *Theory, Culture & Society* 33, no. 5 (2016): 3–21.

8. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 209.

9. Там же, 178. По мнению Агамбена, эта родство между религиозной и политической церемонией не случайно; как он описывает, они служили прообразом друг для друга (там же, 190).

10. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 142.

11. Там же, 211.

12. Там же, 230; ср. там же, 199, 224, 226.

13. Хотя в «Царстве и славе» Агамбен уделяет достаточно мало места Дионисию, ему отводится ключевая роль в построении общей аргументации. Как поясняет Агамбен в другой публикации: «Именно в обращении к ангельской иерархии как прообразу церковных иерархий, начиная с Псевдо-Дионисия (работы которого следует читать не в мистическом ключе, как это было традиционно принято на Западе, но в качестве попытки найти источник сакральности власти и церковных иерархий в Троице и ангельской иерархии), оформилась первая попытка легитимации Церкви в качестве „мирской" структуры управления душами». Giorgio Agamben, "Angels," trans. Lorenzo Chiesa, *Angelaki* 16, no. 3 (September 1, 2011): 121.

14. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 152.

15. Там же, 154. Агамбен связывает прославление с сакральным, которое он анализирует в *«Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life»* (trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998) // русскоязычное издание: Агамбен Джорджо, Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь, (Пер. Левина И., Дубицкая О., Соколов П., Европа, 2011 г.), 9 и в *«The Kingdom and the Glory»*, 188. Колби Диккинсон следующим образом комментирует более раннюю работу: «Таким образом, политика есть не что иное, как человеческая ситуация, основанная на понятии сакральности, которое – несмотря на привычное мнение о том, что роль религии на Западе сходит на нет – нельзя полностью устранить из того, что образует основу для любой личной или социальной идентичности, образуемой в том смысле, который наделяет её политической значимостью». Colby Dickinson, *Agamben and Theology* (London: T & T Clark International, 2012), 75.

16. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 155.

17. Ibid.; cf. ibid., 224.

18. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 156; cf. ibid., 242.

19. DN 981A, 129. Мои сокращения для ссылок на Дионисийский корпус: DN, *The Divine Names*; MT, *The Mystical Theology*; CH, *The Celestial Hierarchy*; EH, *The Ecclesiastical*

Hierarchy; Ep, *Epistles*. Page references correspond to *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. Colm Luibhéid, The Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1987). [Цитаты для настоящего перевода воспроизводились по: Корпус Ареопагитикум // Восточные отцы и учители церкви V века: Антология / Сост., биогр. и библиогр. Илариона (Алфеева). — М.: МФТИ, 2000. — (Памятники святоотеческой письменности)]

20. DN 981A, 129.

21. DN 981A, 129.

22. DN 981B, 130, перевод изменён.

23. MT 1048A, 141.

24. MT 1000B, 136, перевод изменён.

25. MT 1000B, 136, перевод изменён.

26. Напр. DN 597C, 58.

27. CH 165A, 154.

28. CH 124A, 147.

29. Ср. CH 144C, 152; CH 121C, 146.

30. Ср. EH 428B, 212.

31. EH 436C, 217; ср. EH 392A, 200; EH 424C, 209; EH 428C, 212.

32. CH 208C, 163.

33. CH 293B, 176.

34. DN 588C, 50.

35. Charles M. Stang, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite “No Longer I”* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 7–8.

36. MT 1.3 1001A, 137.

37. Alexander Golitzin, *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita.*, ed. Bogdan Bucur (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014); Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London: Continuum, 1989), 30–31.

38. DN 981B, 130, перевод изменён.

39. CH 293B, 176.

40. DN 865C, 106.

41. MT 1.1 100A, 135.

42. EP 1 1065A, 263.

43. DN 592B, 52–3, перевод изменён.

44. Ср. CH 121B, 146.

45. В своём романе «Молчание» (Shusaku Endo, *Silence* (London: Quartet Books, 1978), 259) Эндо Сюсаку использует своеобразную идиоматику, хотя и с тем же эффектом:

[Священник] занес ногу – и вдруг его пронзила тупая, ноющая боль. Нет, это была не формальность. Он надругается над самым святым, самым чистым, самым прекрасным. Боже, какая боль! Какая невыразимая мука!..

«Наступи! – прошептал ему медный Христос. - Наступи! Я знаю, как тебе больно. Наступи. Я пришел в этот мир, чтобы вы попирали меня, я несу этот крест, чтобы облегчить ваши страдания».

Цит. по: Эндо Сюсаку, Молчание, Иностранка, 2008 г. (Иллюминатор | Классическая зарубежная проза)

46. Giorgio Agamben, *Nudities*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), 43. [Русскоязычное издание: Агамбен Джорджо, Нагота. Пер. М. Лепиловой – М.: ООО «Издательство GRUNDRISSE », 2014.]

47. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 245; ср. Giorgio Agamben, *The Coming Community* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2009), 42. // Русскоязычное издание: Агамбен Джорджо, Грядущее сообщество, Три квадрата, 2008 г.

48. «Отделённый от своей импотенциальности, лишённый опыта того, что является для него невозможным, – пишет Агамбен, – современный человек сам по себе может всё, и вот он жизнерадостно твердит „нет проблем“… как раз в то время, когда ему следовало бы осознать, что его с неслыханным доселе размахом подчинили силам и процессам, над которыми он утратил всякий контроль». Agamben, *Nudities*, 44.

49. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 245. «Любые аппараты власти, – пишет Агамбен в другой работе, – всегда двойственны: с одной стороны, они проистекают из субъективации, которой сопровождаются действия человека, а с другой стороны – из его заточения в отдельной сфере.... Мы должны всегда отвоёвывать у аппаратов – у любых аппаратов – возможность использования, которой они завладели». Giorgio Agamben, *Profanations*, trans. Jeff Fort (New York: Zone Books, 2007), 91–92. // Русскоязычное издание: Агамбен Джорджо, Профанации, Пер. К. Токмачёва, Гилея, 2014 (Планы на Будущее).

50. «Слава, – пишет он далее, – есть не что иное, как замыкание бездеятельности в особой сфере: в сфере богослужения и литургии». Там же, 101. См. также: Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, trans. Adam Kotsko (Stanford, CA: Stanford University Press, 2016), 265.

51. Agamben, *Profanations*, 77.

52. Там же, 73.

53. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 163.

54. DN 596D, 56.

55. DN 596C, 56.

56. DN 969A, 126.

57. CH 141B, 150.

58. DN 596B, 55–6; MT 1033B, 139.

59. CH 141B, 150. Агамбен считает клятву таинством власти, обеспечивающим связь между словами и вещами. «Молвить имя Бога, – пишет он, – значит понять его как тот опыт языка, в котором невозможно отделение имени от сущности, слов от вещей». Giorgio Agamben, *The Sacrament of Language: An Archaeology of the Oath*, trans. Adam Kotsko (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), 52.

На основании этого он утверждает, что «эпоха заката клятвы есть также эпоха святотатства, в которую разрывается живая связь между именем Божьим и языком, так что имя это отныне можно молвить лишь „всуе“». Там же, 71; ср. 2, 40–41. В той мере, в какой Дионисий делает строгое различие между именами Бога (которые всегда многочисленны) и божественной трансценденцией (которая не соотносится ни с сущностью, ни с вещью), он указывает на то, что повсеместность святотатства не является чем-то, присущим исключительно современности: фактически, никогда нельзя было избежать того, чтобы имя Бога упоминалось всуе.

60. CH 15.3 329D, 185.

61. DN 597B, 57.

62. CH 332A, 185.

63. CH 1105B, 282.

64. CH 1112C, 287; ср. Ep 9 1112, 287.

65. Agamben, *Profanations*, 76.

66. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 200, 214.

67. В ходе предварительной дискуссии перед написанием настоящей статьи Мартин Кавка [Martin Kavka] и Эми Холливуд [Amy Hollywood] выразили обеспокоенность тем, что я стану противопоставлять профанное сакральному. Здесь я показал, что это не входило в мои намерения.

68. Моё понимание сакральной политики почерпнуто из следующих работ:

· Paul W. Kahn, Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty (New York: Columbia University Press, 2011);

· Ted Smith, Weird John Brown: Divine Violence and the Limits of Ethics (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014);

· Harald Wydra, Politics and the Sacred (New York: Cambridge University Press, 2015).

69. Полезно обратиться к анализу Стефана Буша в отношении функции сакрального в контексте дебатов по поводу пыток: Буш утверждает, что сакральность человеческой жизни не является самостоятельным доводом в пользу запрета пыток, однако этот довод может быть использован для поддержки такого запрета посредством своей эмоциональной силы. См. Stephen Bush, "Torture and the Politics of the Sacred," Soundings: *An Interdisciplinary Journal* 97, no. 1 (February 21, 2014): 85–87, 95.

70. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge, MA: MIT Press,
1985), 47. [Русскоязычное издание: Шмитт Карл, «Политическая теология. Сборник», Пер. с нем. А. Филиппова – М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000.]

71. Erik Peterson, "Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the
Roman Empire," in *Theological Tractates*, trans. Michael J. Hollerich (Stanford, CA: Stanford University Press,
2011), 102–5.

72. Stathis Gourgouris, "Political Theology as Monarchical
Thought," *Constellations* 23, no. 2 (June 1, 2016):
145–59; cf. Stathis Gourgouris, Lessons in *Secular Criticism* (New York: Fordham University Press, 2013).

73. Как отметил анонимный рецензент по поводу настоящей статьи, если следовать моей аргументации, то размашистые заявления Агамбена по поводу значения христианской мысли оказываются не заслуживающими доверия, а значит, агамбеновская генеалогия государственной власти также оказывается несостоятельной.

74. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 155.

75. Там же, 154.

76. Там же, 251.

77. «Хотя человечество столетиями размышляло над тем, как сохранить, приумножить и поддержать своё знание, – пишет Агамбен, – мы не обладаем даже элементарными принципами в том, что касается искусства незнания». Agamben, Nudities, 113–14. Однако подобное искусство (иногда называемое *docta ignorantia*) достигло достаточной утончённости в рамках христианской мысли.

78. Ср. Ep 1088C, 272; EH 432A, 214. С другой стороны, можно говорить и о наличии демократического начала в свете того, как настойчиво Дионисий поощряет своих читателей к тому, чтобы они оспаривали его слова (напр., CH 308B, 181).

79. В ходе предварительных дискуссий, предшествовавших написанию этой статьи, Эрик Грегори [Eric Gregory] высказал мысль, что наибольшую проблему для современной политики представляет не угроза зла или безответственного лидера, но скорее ощущение бессилия перед лицом непостижимой системы.

Хотя подход, излагаемый мной в этой статье, не постулирует каких-либо окончательных решений – например, относительно того, что следует предпринять по поводу изменения климата или глобальной финансовой системы, – я уверен, что он образует практику, способствующую ответственному вынесению суждений. В то время как мысль о том, чтобы обрести священную уверенность или махнуть на всё рукой, может показаться заманчивой, Дионисий очерчивает третий путь, подразумевающий упорство в стремлении к цели, укоренённое в дисциплинированной вере. См. See David Newheiser, *Hope in a Secular Age: Deconstruction, Negative Theology, and the Future of Faith* (Cambridge: Cambridge University Press, готовится к печати).

80. Ср. Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,” in Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. Paul Rabinow and Hubert Dreyfus (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983), 256. [Русскоязычное издание: Фуко М. О генеалогии этики: Обзор текущей работы / Пер. с англ. А. Корбута // Логос. Философско-литературный журнал. - 2008. - № 2 (65).]

81. В ходе предварительной дискуссии, предшествовавшей написанию этой статьи, Уильям Кавано настоял, чтобы я указал на различие между причастием и яблочным пирогом. Мне кажется разумным провести границу между разными символами, заявляющими о своей сакральности, однако настоящая статья написана в ином регистре. В рамках этой статьи я

не утверждаю, что причастие, как оно практикуется в христианском богослужении, является действенным средством достижения благодати, хотя и не исключаю подобной возможности.

82. Judith Butler, *Notes toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge, MA.: Harvard University Press,
2015). [Русскоязычное издание: Батлер Джудит, Заметки к перформативной теории собрания, Пер. Кралечкин Д. Ю., Ад Маргинем, 2018 г.]

83. Можно было бы возразить, что практики, обращённые к Богу, отличаются от тех, что направлены на достижение имманентных целей, однако я подозреваю, что политики черпают свою мотивацию из трансцендентных объектов (таких как справедливость или демократия), не поддающихся никаким попыткам их строгого определения (в принципе или на практике). Чтобы достичь политической эффективности, справедливость и демократию необходимо наполнить конкретным содержанием, однако любое суждение в их отношении должно быть открыто дальнейшему пересмотру. По этой причине негативная теология являет собой модель весьма полезной дисциплины во многих практических областях.

84. Мне кажется, Уильям Кавано вполне справедливо заявляет, что «христианство … таким образом, служит демократическому порядку в том смысле, что оно делает относительными любые претензии касательно справедливости или истины». William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011), 134. Однако на мой взгляд, он заблуждается, когда противопоставляет христианское богослужение формам светской литургии (которые, по его мнению, неизбежно являются формой идолопоклонничества). Там же, 120–22.

Если Дионисий прав относительно того, что христианскому богослужению не чуждо идолопоклонничество, в конечном счёте, это не является чем-то исключительным. Скорее наоборот – как я показал, и религиозное, и политическое благоговение может способствовать достижению трансценденции посредством дисциплинированного отрицания.